

**desde la
diferencia •**

Curas célibes, homosexuales continentes.

Lo que la exclusión del sacerdocio de los hombres gay (y de los que apoyan a los gays) revela acerca de la naturaleza política de la iglesia católica romana¹

Éric Fassin

En 2005, por primera vez en la historia de la iglesia católica, el Vaticano excluyó de forma explícita a los homosexuales de las órdenes sagradas. ¿Por qué ahora? ¿Y por qué ampliar la prohibición hacia la homosexualidad, a pesar de la distinción que se expone en el Catecismo, que diferencia actos de tendencias? La lógica detrás de esta instrucción tiene tintes claramente políticos; revela que mientras que la pedofilia puede ser un asunto que causa gran revuelo a nivel social, el verdadero problema eclesiástico es la homosexualidad. Al leer los diversos pronunciamientos que con respecto a la "liberación sexual" y la homosexualidad ha emitido el Vaticano desde 1975, se demuestra cómo y por qué, con el surgimiento del "matrimonio homosexual", esta se volvió un asunto definitorio para la iglesia. La clave es la democracia sexual, con su rechazo a cualquier fundamento trascendente de reglas. La respuesta del Vaticano es una naturalización del orden sexual que explica sus ataques al "género": el hombre está hecho para la mujer. Al mismo tiempo, la iglesia sostiene la definición "antinatural" de sus sacerdotes como hombres célibes. Mientras que los católicos heterosexuales son instados a casarse, ahora sólo se espera la continencia de los sacerdotes y de los homosexuales. Al final, el riesgo de que estos últimos terminen por ocupar los rangos de los primeros explica el porqué de la instrucción vaticana de 2005.

El 29 de noviembre de 2005, *L'Osservatore Romano*, el diario oficial del Vaticano, publicó un texto de la Congregación por la Educación Católica (2005) intitulado "Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al Seminario y a las órdenes sagradas". En lo que parece ser la

¹ Este artículo se publicó originalmente en la revista electrónica *borderlands*, vol. 9, núm. 3, 2010. Su versión en inglés puede consultarse en la página http://www.borderlands.net.au/vol9no3_2010/fassin_priests.htm.

primera vez en la historia de la iglesia, los homosexuales —definidos por sus tendencias en vez de únicamente por sus actos— en lo sucesivo serían excluidos del ministerio ordenado. Para ser más precisos, el documento enumera a sus blancos: "la Iglesia, respetando profundamente a las personas en cuestión, no puede admitir al Seminario y a las Órdenes Sagradas a quienes practican la homosexualidad, presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas o sostienen la así llamada cultura gay" (Congregación por la Educación Católica 2005).

Este artículo ofrece una genealogía de lo que podría llamarse "el problema homosexual" de la teología vaticana reciente. ¿Por qué habría de definírsele en términos tan amplios, incluyendo no sólo a los homosexuales mismos, ya sean por sus actos o sólo por sus tendencias, sino también a los defensores de la "cultura gay"? Además, ¿por qué habría de volverse la homosexualidad una cuestión tan crucial no sólo *para* la iglesia, sino *al interior* de ella? La centralidad de los asuntos sexuales en la teología y política vaticana no es siempre tomada en serio por sus críticos, como si sólo dejara ver que las autoridades católicas están fuera de contacto con la modernidad. Sin embargo, como habremos de ver, este es un asunto aún más fundamental: la confianza actual en un orden natural (o naturalizado) del género y la sexualidad no es sino el símbolo de esta confrontación con las sociedades democráticas de hoy en día.

Puede parecer que la aproximación genealógica que se adopta en este artículo va en sentido contrario a la lógica de la teología, la cual depende de la autoridad de las escrituras para desarrollar lo que puede parecer una antropología atemporal. Sin embargo, la Instrucción, al igual que todos los documentos sobre el tema de la homosexualidad que el Vaticano ha publicado desde los años setenta, insiste en la urgencia del contexto actual: la antropología bíblica se presenta entonces como una respuesta a una historia política que puede apuntalarla. La teología vaticana asegura que proporciona respuestas eternas a cuestionamientos oportunos: el método genealógico es aquí un intento por lidiar con esta tensión a través de una lectura cercana de los contextos de los diversos pronunciamientos sobre la homosexualidad. Esto llama especialmente la atención a las reformulaciones del "problema homosexual", en particular desde los años ochenta, bajo la responsabilidad del cardenal Joseph Ratzinger, que después sería nombrado papa Benedicto.

La vida política de la psique

La amplia exclusión pronunciada en la Instrucción es aún más notable si se toman en cuenta las enseñanzas de la iglesia, más claramente resumidas en el *Catecismo*, publicado (en su versión segunda y final) en 1997. Este de hecho se recuerda en el párrafo anterior del documento de 2005:

[...] el *Catecismo* distingue entre los *actos* homosexuales y las *tendencias* homosexuales. Respecto a los *actos*, enseña que en la Sagrada Escritura se les presenta como pecados graves. La Tradición los ha considerado siempre intrínsecamente inmorales y son contrarios a la ley natural. Por tanto, no puede aprobarse en ningún caso. Un número apreciable de hombres y mujeres presentan *tendencias* homosexuales profundamente arraigadas. Esta inclinación, objetivamente desordenada, constituye para la mayoría de ellos una auténtica prueba. Deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta. Estas personas están llamadas a realizar la voluntad de Dios en su vida, y, si son cristianas, a unir al sacrificio de la cruz del Señor las dificultades que pueden encontrar a causa de su condición (Congregación por la Educación Católica 2005).

Se evoca la distinción entre "actos" y "tendencias" únicamente para revocarla, porque ambos son motivo de exclusión (o lo que la Instrucción denomina "discriminación justa") por medio de la clasificación: tendencias "profundamente arraigadas", en contraste con lo que se considera como una mera frase: "Si se tratase, en cambio, de tendencias homosexuales que fuesen sólo la expresión de un problema transitorio, como, por ejemplo, el de una adolescencia todavía no terminada, esas deberán ser claramente superadas al menos tres años antes de la Ordenación diaconal" (Congregación por la Educación Católica 2005).

Ostensiblemente, el argumento está formulado en términos psicológicos:

El candidato al ministerio ordenado debe, por tanto, alcanzar la madurez afectiva. Tal madurez lo capacitará para situarse en una relación correcta con hombres y mujeres, desarrollando en él un verdadero sentido de la paternidad espiritual en relación con la comunidad eclesial que le será confiada.

Esta madurez no se encontrará en los homosexuales, ya sean practicantes o víctimas de las "tendencias profundamente arraigadas". "Dichas personas se encuentran, efectivamente, en una situación que obstaculiza gravemente una correcta relación con hombres y mujeres" (Congregación por la Educación Católica 2005).

Sin embargo, la lógica de esta exclusión es de una naturaleza diferente: es política más que psicológica. El problema no es únicamente la "conducta que altera el orden público" (los actos): la homosexualidad misma (las tendencias) es considerada "objetivamente desordenada". Este punto se hace

explícito en el tercer término: aquellos que apoyan "la así llamada cultura gay" también están vedados de las órdenes sagradas. La razón para borrar la distinción ente actos y tendencias se vuelve clara cuando se extiende a los aliados que apoyan a los gays: el "desorden" es político. Esto quedó aún más claro el 30 de noviembre de 2005, el día siguiente a la publicación de la "Instrucción", en los comentarios que Mons. Tony Anatrella² publicó en *L'Osservatore Romano*. Anatrella anteriormente era uno de los opositores más vociferantes de los PACS (*Pacte Civil de Solidarité*) franceses (la ley de uniones civiles de 1999), y continuaría siéndolo, en términos más generales, de lo que podría llamarse la "agenda gay", tanto dentro de la esfera pública como psicoanalista que denunciaba "el reinado de Narciso" y la "interdicción de la diferencia", como sacerdote que trabajaba para el Pontificio Consejo para la Familia.

Anatrella (2006: 27-33) argumenta que la tradición católica concuerda con "el buen sentido común de los pueblos" ("*le bon sens commun des peuples*"): la homosexualidad, por tanto, es un "desorden". Sin embargo, lo novedoso del "problema" homosexual hoy en día es que la homosexualidad puede ya no ser percibida como un "problema":

En los últimos años, la homosexualidad se ha transformado en un fenómeno crecientemente preocupante, y en varios países se considera una "cualidad" normal, mientras que siempre ha sido un problema en la organización psíquica de la sexualidad, y nunca ha jugado un papel determinante en la definición de la sociedad ("*dans les choix de société*").

El problema psíquico es eterno, según Anatrella; el político define nuestra situación actual.

Es por esto que la teoría psicológica se transforma en un argumento político.

La homosexualidad aparece como algo incompleto, una forma de inmadurez profunda de la sexualidad humana. Aunque se respete la dignidad de las personas, es inaceptable que este respeto sea instrumentalizado por medio de la implicación de que la igualdad entre seres humanos incluye la obtención de los mismos derechos, en tanto que es necesario que todos estén en la situación adecuada para acceder a ellos. En otras palabras, los homosexuales no están en la condición adecuada para contraer matrimonio, adoptar niños y entrar al sacerdocio (Anatrella 2006).

También es por esto que el argumento remite poco a la tradición católica —sólo en un párrafo—, "brevemente señalando que a lo largo de la historia

² Estas citas están traducidas de la versión original en francés publicada en *La Documentation Catholique*, 1 de enero, 2006, núm. 2349, pp. 27-33.

de la Iglesia, varios concilios han condenado y castigado severamente las prácticas homosexuales del clero" (Anatrella 2006). Uno podría señalar que la represión de actos "antinaturales" nunca se había enfocado tanto como ahora en las prácticas homosexuales: aunque el Vaticano ciertamente no comparte su preocupación por la privacidad heterosexual, su razonamiento ciertamente se parece al de la Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos que, en la resolución de 1986 del caso *Bowers vs Hardwick*, limitó la definición de "sodomía" a su dimensión homosexual.

En última instancia, la paradoja fundamental del argumento "inmemorial" contra los derechos homosexuales es que también es ahistórico, si no es que antihistórico. Aquí el motivo, por supuesto, es que hasta ahora tales medidas disciplinarias sólo concernían actos—"prácticas", como señala el propio Anatrella—, no tendencias, o lo que podría llamarse (invirtiendo el título tomado de Judith Butler), "la vida política de la psique". La pregunta que surge es: ¿por qué la homosexualidad se ha vuelto un problema tan crucial para la iglesia católica que deben prohibirse tanto las tendencias como los actos, no obstante la diferencia establecida en el catecismo, mediante la publicación de la Instrucción, por primera vez en dos mil años?

El problema social y el problema eclesiástico

Uno podría pensar que la respuesta está relacionada con la creciente oleada de escándalos relativos a la pedofilia que ha azotado a la iglesia, especialmente en la primera década de este milenio. De hecho, la Instrucción fue interpretada como respuesta a esta crisis. Por ejemplo, el Maestro de los Dominicos, Timothy Radcliffe, el 26 de noviembre de 2005 señaló en *The Tablet* que: "Cuando el documento dice que esto se ha vuelto 'más apremiante por la situación actual', presumiblemente se refiere a la crisis del abuso sexual que ha sacudido a la Iglesia en Occidente". Pero esta respuesta inmediatamente da pie a "dos preguntas: ¿este documento proporciona buenos criterios para discernir quién tiene una vocación? ¿Y contribuirá a enfrentar la crisis del abuso sexual?" (Radcliffe 2005).

La respuesta de Radcliffe es claramente escéptica, aunque respetuosa: "Este documento intenta identificar criterios que ayudarán a discernir la madurez y señala temas que son indudablemente importantes. Estos criterios deben aplicarlos por igual a todos los candidatos, sin considerar la orientación sexual". Incluso llega a sugerir que la homofobia puede ser más problemática que la homosexualidad:

El Catecismo del Concilio de Trento enseña que los sacerdotes deben hablar del sexo con "moderación, más que copiosamente". Debemos estar más atentos a aquellos a los que nuestros seminaristas tienden a odiar que a quienes aman. El racismo, la misoginia y la homofobia serían indicios de que alguien no puede ser un buen modelo de Cristo (Radcliffe 2005).

Algunos incluso denunciaron lo que equivale a una confusión de la homosexualidad con la pedofilia como una desviación del verdadero problema: la Organización Católica LGBT DignityUSA (2005) en este sentido argumentó que

el Vaticano continúa erróneamente enfocándose en los hombres gay como la causa de la crisis del abuso sexual en la Iglesia mientras no aborda la raíz de las causas de la crisis ni sanciona de alguna forma a los arzobispos que comparten la responsabilidad de ella, eligiendo en cambio emitir un repudio general de los sacerdotes y seminaristas gay.

Para la organización, esto no tenía sentido: "Los seminaristas católicos deberían examinar la madurez sexual del seminarista, no su orientación sexual, y deberían aplicar los mismos criterios a todos sin importar su aparente orientación sexual". Así, DignityUSA (2005) hizo un "llamado a todos los seminarios a seguir recibiendo estudiantes gay", y puso de cabeza el argumento del Vaticano acerca de la madurez:

La continuada inhabilidad de la preparación en el seminario para ayudar a nuestros futuros sacerdotes y obispos a integrar una comprensión de su propia sexualidad a una vida emocional y espiritual madura es otro ejemplo de la noción adolescente que la Iglesia tiene de toda la sexualidad.

Efectivamente, el asunto de la pedofilia en la iglesia fue la noticia del momento: por ejemplo, apenas unos meses antes, en agosto de 2005, en un pleito el propio Papa fue acusado de conspirar en el encubrimiento del abuso de tres niños en Texas, antes de obtener inmunidad por ser jefe de Estado (supuestamente por medio de la intervención del entonces presidente Bush). La perentoriedad se percibe en el documento de noviembre: "la presente Instrucción no pretende tratar todas las cuestiones de orden afectivo o sexual que requieren atento discernimiento a lo largo del período formativo. Contiene únicamente normas acerca de una cuestión particular que las circunstancias actuales han hecho más urgente".

Sin embargo, en 2005 no apareció ninguna declaración del Vaticano comparable a la declaración del 12 de abril 2010 del Cardenal Narciso Bertone, el Secretario de Estado de la Santa Sede, que por primera ocasión establece un vínculo: "muchos psicólogos y psiquiatras han mostrado que no existe un vínculo entre el celibato y la pedofilia, pero se me ha dicho recientemente que muchos otros han mostrado que existe una relación

ente la homosexualidad y la pedofilia" (Donadio 2010). De hecho, ningún argumento semejante se sugirió en la Instrucción: "a saber, la admisión o no admisión al Seminario y a las Órdenes Sagradas de candidatos con tendencias homosexuales profundamente arraigadas".

A pesar de su tenor siniestro, la conclusión no es más explícita: "De ningún modo pueden ignorarse las consecuencias negativas que se pueden derivar de la Ordenación de personas con tendencias homosexuales profundamente arraigadas". De hecho, uno podría argumentar, no tanto como los críticos generalmente lo hacen, que la iglesia intenta ocultar la pedofilia al referirse a la homosexualidad, sino que, más bien, como puede haber pasado desapercibido, que mientras el Vaticano reconoce que la pedofilia es un problema social, su problema eclesiástico más apremiante hoy en día, pese a los escándalos, es la homosexualidad.

De los actos pecaminosos a las personas homosexuales

Vale recordar que el "problema" no siempre se formuló en los mismos términos. En principio se definió como un problema que concierne a los actos homosexuales. En 1975, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1975) emitió una "Declaración Persona Humana sobre algunas cuestiones de ética sexual". Sin embargo, en el contexto de la década de los setenta, el foco de *Persona Humana* era la liberación sexual en general ("la exaltación inmoderada del sexo"), el sexo gay enumerado entre el sexo antes del matrimonio y la masturbación. Este documento presentó una vibrante defensa de la castidad:

Los individuos deben tener esta virtud según los diferentes estados de vida: a unas, en la virginidad o en el celibato consagrado, de manera eminente de dedicarse más fácilmente a Dios con corazón indiviso; a otras, de la manera que determina para ellas la ley moral, según sean casadas o solteras. Pero en ningún estado de vida se puede reducir la castidad a una actitud exterior. Ella debe hacer puro el corazón del hombre (Congregación para la Doctrina de la Fe 1975).

Así la castidad se distingue claramente de la abstinencia, sólo para aquellos "consagrados a Dios" está vinculada con la virginidad o el celibato.

En cuanto a la homosexualidad, existe ya una distinción:

entre los homosexuales, cuya tendencia, proviniendo de una educación falsa, de falta de normal evolución sexual, de hábito contraído, de malos ejemplos y de otras causas análogas, es transitoria o, a lo menos, no incurable, y aquellos otros homosexuales que son irremediabilmente tales por una especie de instinto innato o de constitución patológica que se tiene por incurable (Congregación para la Doctrina de la Fe 1975).

Pero la preocupación es que la última categoría pueda llegar a sentirse digna de aprobación: "piensan algunos que su tendencia es natural hasta tal punto que debe ser considerada en ellos como justificativa de relaciones homosexuales en una sincera comunión de vida y amor análoga al matrimonio, mientras se sientan incapaces de soportar una vida solitaria". La respuesta del Vaticano carece de ambigüedades: "Pero no se puede emplear ningún método pastoral que reconozca una justificación moral a estos actos, por considerarlos conformes a la condición de esas personas. Según el orden moral objetivo, las relaciones homosexuales son actos privados de su regla esencial e indispensable" (Congregación para la Doctrina de la Fe 1975).

Lo que destaca en esta Declaración de 1975, cuando se compara con la Instrucción de 2005, es el enfoque. Las tendencias innatas no justifican los actos homosexuales; pero el problema que está en discusión son los actos, no las tendencias. No se condenan los homosexuales, ni siquiera la homosexualidad misma. Mientras que "los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados", las tendencias son patológicas, y por eso la "culpabilidad [del homosexual] debe ser juzgada con prudencia" (Congregación para la Doctrina de la Fe 1975). Lo que está en juego es lo que hacen las personas, no lo que son. Aunque esta distinción permanece importante, como se ve en el *Catecismo*, se vuelve crecientemente problemática. La misma Congregación para la Doctrina de la Fe, ahora bajo la responsabilidad del entonces Cardenal Joseph Ratzinger, en 1986 emitió una carta que revela esto claramente: el problema ahora se ha convertido en "personas homosexuales".

La carta de 1986 parte de la Declaración de 1975. Como vimos,

la Congregación tenía en cuenta la distinción comúnmente hecha entre condición o tendencia homosexual y actos homosexuales. Estos últimos eran descritos como actos que están privados de su finalidad esencial e indispensable, como "intrínsecamente desordenados" y que en ningún caso pueden recibir aprobación (Congregación para la Doctrina de la Fe 1986).

Pero el nuevo documento prosigue:

Sin embargo, en la discusión que siguió a la publicación de la Declaración, se propusieron unas interpretaciones excesivamente benévolas de la condición homosexual misma, hasta el punto que alguno se atrevió incluso a definirla indiferente o, sin más, buena. Es necesario precisar, por el contrario, que la particular inclinación de la persona homosexual, aunque en sí no sea pecado, constituye sin embargo una tendencia, más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Por este motivo la inclinación misma debe ser considerada como objetivamente desordenada (1986).

¿Cómo se puede interpretar esta nueva preocupación? La respuesta es manifiestamente política: "en la actualidad un número cada vez mayor

de personas, aun dentro de la Iglesia, ejercen una fortísima presión para llevarla a aceptar la condición homosexual, como si no fuera desordenada, y a legitimar los actos homosexuales" (Congregación para la Doctrina de la Fe 1986). Es posible que estas tendencias no sean un pecado, pero este desorden probablemente conduzca a los actos, sobre todo si los críticos de la iglesia denuncian su posición como "discriminación injusta" y así normalizan la homosexualidad. En el contexto político de ese momento, los ataques contra las leyes antisodomía se percibían como discriminatorios: por ejemplo, en el caso de la Corte Europea de Derechos Humanos *Dudgeon vs El Reino Unido*. La Carta del Vaticano aparece sólo tres meses después de la decisión de la Suprema Corte de EE. UU. sobre el caso *Bowers vs Hardwick*, que puede interpretarse como una forma de resistencia estadounidense ante la evolución europea hacia los derechos gay, algo que por contraste deja en claro la Corte en su revocación de 2003, *Lawrence vs Texas*, cuando menciona el mismo ejemplo europeo.

Por supuesto, la iglesia tampoco aprueba la homofobia en 1986:

Es de deplorar con firmeza que las personas homosexuales hayan sido y sean todavía objeto de expresiones malévolas y de acciones violentas []. La dignidad propia de toda persona siempre debe ser respetada en las palabras, en las acciones y en las legislaciones.

Puede que el documento llame al respeto, pero ciertamente no a la protección legal: "la justa reacción a las injusticias cometidas contra las personas homosexuales de ningún modo puede llevar a la afirmación de que la condición homosexual no sea desordenada". De hecho, la violencia homofóbica se presenta como una reacción ante la exigencia de derechos gay:

Cuando tal afirmación se acoge y, por consiguiente, la actividad homosexual se acepta como buena, o también cuando se introduce una legislación civil para proteger un comportamiento al cual nadie puede reivindicar derecho alguno, ni la Iglesia, ni la sociedad en su conjunto debería luego sorprenderse de que también ganen terreno otras opiniones y prácticas desviadas y aumenten los comportamientos irracionales y violentos (Congregación para la Doctrina de la Fe 1986).

Demasiada tolerancia sólo engendra intolerancia.

Resistiendo el reconocimiento

A principios de la década de 2000, el tono y la lógica de las intervenciones del Vaticano se endurecieron nuevamente conforme ganó terreno el movimiento político por los derechos gay en Occidente, que se amplió para incluir el derecho al matrimonio. Efectivamente, las uniones civiles ya se

habían puesto a prueba en Escandinavia a partir de 1989, pero dado que las parejas del mismo sexo tenían derecho a un estatus específico, distinto al de las heterosexuales, parecía que el matrimonio no corría ningún riesgo. La batalla en EE. UU., posterior a la decisión en Hawai de 1993 *Baehr vs Lewin*, cambió la naturaleza del debate en tanto que condujo a lo que se llamó —con precisión— *La Ley de Defensa del Matrimonio* de 1996. Las controversias que en 1999 desembocaron en la *Pacte civil de solidarité* francés dejaron en claro que lo que estaba en juego no era tanto la normalización de los homosexuales sino el cuestionamiento de la norma heterosexual; puede decirse con certeza que el temor de los teólogos del Vaticano era que la homosexualidad se volviera normal, más que normalizada.

Esta lógica culminó en 2001, cuando Holanda se convirtió en el primer país del mundo en permitir el matrimonio por igual a las parejas del mismo y de diferente sexo. Aun en los EE. UU., el 26 de junio de 2003, el caso *Lawrence vs Texas* contra las leyes de sodomía, al reconocer la "dignidad" de los homosexuales, trazó el camino para el matrimonio de personas del mismo sexo, algo que confirmaría la Corte Suprema de Massachussets el 18 de noviembre de 2003 con la decisión en el caso *Goodridge vs Department of Public Health* que permitió el matrimonio a parejas gay y lesbianas. En este clima, el 3 de junio, 2003, unas semanas antes del caso *Lawrence vs Texas*, la Congregación para la Doctrina de la Fe (2003) de nueva cuenta emitió un documento sobre la homosexualidad firmado por Joseph Ratzinger, que ya no versa tanto sobre los actos ni las personas, sino que concierne el reconocimiento legal de las uniones entre personas del mismo sexo.

Este contexto político se menciona desde el inicio de estas Consideraciones:

la homosexualidad es un fenómeno moral y social inquietante, incluso en aquellos países donde no es relevante desde el punto de vista del ordenamiento jurídico. Pero se hace más preocupante en los países en los que ya se ha concedido o se tiene la intención de conceder reconocimiento legal a las uniones homosexuales, que, en algunos casos, incluye también la habilitación para la adopción de hijos (2003).

La Congregación únicamente puede denunciar el cambio de la tolerancia hacia el reconocimiento: "A quienes, a partir de esta tolerancia, quieren proceder a la legitimación de derechos específicos para las personas homosexuales conviventes, es necesario recordar que la tolerancia del mal es muy diferente a su aprobación o legalización" (2003).

Ante "leyes tan gravemente injustas", "cada cual puede reivindicar el derecho a la objeción de conciencia", empezando por los políticos. "Si todos

los fieles están obligados a oponerse al reconocimiento legal de las uniones homosexuales, los políticos católicos lo están en modo especial, según la responsabilidad que les es propia". "En caso de que el parlamentario católico se encuentre en presencia de una ley ya en vigor favorable a las uniones homosexuales, debe oponerse a ella por los medios que le sean posibles, dejando pública constancia de su desacuerdo; se trata de cumplir con el deber de dar testimonio de la verdad" (2003).

La colaboración del hombre y la mujer

En las últimas tres décadas, las fronteras de la batalla se han movido considerablemente, y el Vaticano ha perdido terreno, como podemos ver si se comparan las Consideraciones de 2003 con la Declaración de 1975 e incluso con la Carta de 1986. Obviamente, resistir el cambio no fue suficiente. La iglesia necesitaba un discurso más positivo, que lógicamente no se centraría en la homosexualidad, sino en la heterosexualidad. Esta fue la "Carta de los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo", de nuevo escrita en 2004 por el Cardenal Joseph Ratzinger para la Congregación para la Doctrina de la Fe (2004).

La Carta abre con una aseveración: "Experta en humanidad, la Iglesia ha estado siempre interesada en todo lo que se refiere al hombre y a la mujer". Sin embargo, de nueva cuenta, lo perenne se moviliza en el presente: "En los últimos años se han delineado nuevas tendencias para afrontar la cuestión femenina", a saber, dos tipos de feminismo. "Una primera tendencia subraya fuertemente la condición de subordinación de la mujer a fin de suscitar una actitud de contestación. La mujer, para ser ella misma, se constituye en antagonista del hombre. A los abusos de poder responde con una estrategia de búsqueda del poder". Pero los teólogos del Vaticano parecen menos preocupados por lo que podría llamarse una guerra entre los sexos que por la desnaturalización de la diferencia sexual:

Una segunda tendencia emerge como consecuencia de la primera. Para evitar cualquier supremacía de uno u otro sexo, se tiende a cancelar las diferencias, consideradas como simple efecto de un condicionamiento histórico-cultural. En esta nivelación, la diferencia corpórea, llamada *sexo*, se minimiza, mientras la dimensión estrictamente cultural, llamada *género*, queda subrayada al máximo y considerada primaria (Congregación para la Doctrina de la Fe 2004).

Este última "tendencia", aparentemente interpretada a través de una lectura (algo apresurada) de la obra de Judith Butler, es de suma preocupación en la Carta:

Esta antropología, que pretendía favorecer perspectivas igualitarias para la mujer, liberándola de todo determinismo biológico, ha inspirado de hecho ideologías que promueven, por ejemplo, el cuestionamiento de la familia a causa de su índole natural biparental, esto es, compuesta de padre y madre, la equiparación de la homosexualidad a la heterosexualidad y un modelo nuevo de sexualidad polimorfa (2004).

De allí se deriva la necesidad de encontrar un fundamento para la diferencia sexual, no sólo en las Escrituras, empezando por el Génesis, sino en los "valores femeninos".

La naturaleza de las mujeres es el fundamento de la diferencia sexual:

Entre los valores fundamentales que están vinculados a la vida concreta de la mujer se halla lo que se ha dado en llamar la "capacidad de acogida del otro". No obstante el hecho de que cierto discurso feminista reivindique las exigencias "para sí misma", la mujer conserva la profunda intuición de que lo mejor de su vida está hecho de actividades orientadas al *despertar del otro*, a su crecimiento y a su protección (2004).

La feminidad es así la clave para la conservación de la otredad encarnada en la diferencia sexual. Esto es cierto, en particular gracias a su papel en la familia. Aunque ciertamente no debe excluirlas del mundo del trabajo, "la combinación de las dos actividades —la familia y el trabajo— asume, en el caso de la mujer, características diferentes que en el del hombre" (2004).

¿Por qué son diferentes las mujeres y cuidan de otros? No es de sorprender que "esta intuición está unida a su capacidad física de dar la vida". Por supuesto que la Carta no reduce a las mujeres a la maternidad: en una tradición Católica, incluso ensalza la virginidad, puesto que "contradice radicalmente toda pretensión de encerrar a las mujeres en un destino que sería sencillamente biológico". Pero, al contrario, "eso significa que la maternidad también puede encontrar formas de plena realización allí donde no hay procreación física". La maternidad define a las mujeres, aun en ausencia de la maternidad. Por tanto, las mujeres ofrecen el valioso contrapeso de la diferencia sexual al individualismo moderno. Pero "los valores femeninos apenas mencionados son ante todo valores humanos": "en última instancia cada ser humano, hombre o mujer, está destinado a ser 'para el otro'" (2004).

La diferencia sexual de este modo se transforma, un tanto paradójicamente, en la piedra angular de nuestra humanidad común, definida a partir de la vida "para el otro". En consecuencia, aceptar la eliminación de la diferencia sexual es la mejor forma de evitar la guerra de los sexos.

Sin prejuzgar los esfuerzos por promover los derechos a los que las mujeres pueden aspirar en la sociedad y en la familia, estas observaciones quieren corregir la perspectiva que considera a los hombres como enemigos que hay que vencer. La relación hombre-

mujer no puede pretender encontrar su justa condición en una especie de contraposición desconfiada y a la defensiva. Es necesario que tal relación sea vivida en la paz y felicidad del amor compartido (2004).

El hombre y la mujer están hechos el uno para la otra: en tanto "experta en humanidad", la iglesia nos recuerda la naturaleza heterosexual de la humanidad, que es "la base inmutable de toda la antropología cristiana" (2004).

¿Cómo afecta la diferencia sexual a la propia iglesia, en tanto institución? Porque como indica claramente el tema de esta nueva Carta, ya no es solamente "el mundo", sino también, más específicamente, "la Iglesia", que será el objeto principal de la Instrucción de 2005. El reconocimiento de parejas del mismo sexo alude de forma abierta a temas que no son sólo pastorales, sino igualmente y apremiantemente eclesiásticos, como se verá a continuación. La paradoja es que surja esta dimensión eclesiástica en el contexto de lo que podría leerse como una celebración de la heterosexualidad en la forma de "colaboración entre hombres y mujeres" (o, en otros idiomas, como el italiano, el español, el alemán o el francés, "hombre y mujer" en singular), mientras el sacerdocio se limita a los hombres y se define por el celibato.

La Carta de 2004 lo deja en claro: "el hecho de que la ordenación sacerdotal sea exclusivamente reservada a los hombres no impide en absoluto a las mujeres el acceso al corazón de la vida cristiana". Por el contrario, "ellas están llamadas a ser modelos y testigos insustituibles para todos los cristianos de cómo la Esposa debe corresponder con amor al amor del Esposo". Esto se debe a su naturaleza, mejor ejemplificada por "María, con sus disposiciones de escucha, acogida, humildad, fidelidad, alabanza y espera". Estos valores femeninos deben ser humanos: "Aun tratándose de actitudes que tendrían que ser típicas de cada bautizado, de hecho, es característico de la mujer vivirlas con particular intensidad y naturalidad" (Congregación para la Doctrina de la Fe 2004).

Uno entonces podría decir que su papel en la familia es similar a su papel en la iglesia: "las mujeres tienen un papel de la mayor importancia en la vida eclesial, interpelando a los bautizados sobre el cultivo de tales disposiciones, y contribuyendo en modo único a manifestar el verdadero rostro de la Iglesia, esposa de Cristo y madre de los creyentes". Su papel eclesiástico podrá ser marginal, pero la "identidad mística" de las mujeres las vuelve cruciales: "para la Iglesia, la mujer como 'signo' es más que nunca antes central y fructífero" (2004). Así, los teólogos del Vaticano han considerado a las mujeres como "signos", tal y como argumentó Claude

Lévi-Strauss en la teoría del intercambio que desarrolló en *Las estructuras elementales del parentesco*.

La amenaza política de la democracia sexual

¿Por qué se preocupa tanto el Vaticano por la homosexualidad? ¿Y por qué está tan nervioso por el feminismo? La respuesta puede encontrarse un año más tarde en un diccionario crítico emitido por el Consejo Pontificio para la Familia (2005): *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia*. Como he argumentado en otro texto (Fassin 2011), su blanco principal es el concepto de género, discutido en tres artículos distintos (*Lexique* 2005: 559-594). De acuerdo a los editores de este volumen, durante la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la mujer de 1995 en Beijing, los representantes del Vaticano se dieron cuenta de la importancia y los peligros del "género" como una construcción social de la diferencia sexual: entendieron cabalmente que esta noción podía sugerir "un programa inaceptable que incluye la tolerancia de las orientaciones e identidades homosexuales". El género, ejemplificado con una cita de *El género en disputa* de Judith Butler cuya distancia del "sentido común" hace que la definición del género suene como "ciencia ficción", sugiere que "no existe tal cosa como un hombre natural o una mujer natural", y cuestiona "en qué medida existe alguna forma 'natural' de sexualidad" (Consejo Pontificio para la Familia 2005).

El *Lexicón* propone en conclusión "una definición revisada del género que es aceptable para la Iglesia Católica":

Dimensión trascendente de la sexualidad humana, compatible con todos los aspectos de la persona humana, incluyendo el cuerpo, el pensamiento, el espíritu y el alma. El género es entonces permeable a todas las influencias ejercidas sobre la persona humana, ya sean internas o externas, pero debe conformarse al orden natural que ya está dado en el cuerpo.

Esta nueva versión católica del género se opone explícitamente al feminismo del género, para el que "la realidad de la naturaleza perturba, inquieta y por ende debe desaparecer" (2005). En una palabra, la respuesta de los teólogos del Vaticano a la "disputa del género" es una "naturaleza perturbada" (formulado como: "*quand la nature dérange*"). El orden social tiene el fundamento natural de la diferencia sexual, y esta antropología requiere que dios pueda ser identificado con la naturaleza: de allí el papel privilegiado de la política sexual en la política de la teología católica.

Lo que está en juego es el fundamento mismo del orden social en sociedades democráticas, y específicamente lo que llamo la "democracia

sexual".³ Una sociedad democrática puede definirse no por sus instituciones (supuestamente) democráticas sino porque sostiene que las leyes y normas no son impuestas por alguna autoridad trascendente (sea esta dios, la naturaleza, la tradición o cualquier otro principio que pretende escapar del cambio histórico y la crítica política): resultan de la lógica inmanente de la deliberación pública y las negociaciones privadas. En consecuencia, el orden de las cosas se presenta explícitamente como un orden social, no natural, empapado de historia y por ende sujeto al cambio, fundamentalmente político y por lo tanto objeto de la crítica: la libertad y la igualdad se vuelven reclamos legítimos cuyas definiciones están en juego en estas luchas políticas relacionadas tanto al género como a la sexualidad.

La democracia sexual puede ser entendida por sus proponentes como la última frontera de la democratización, mientras que la diferencia sexual aparece ante sus oponentes como el último refugio de la trascendencia, una reserva natural inmune a la historia y a la política, protegida de la agitación de la crítica democrática. La importancia de la política sexual hoy en día en todo el mundo (desde el matrimonio gay hasta la violencia contra las mujeres, desde el velo islámico hasta la prostitución, etc.) debe ser interpretada en este contexto: estas son luchas por los límites, o por el contrario, por la continua ampliación de la lógica democrática (como se ha definido aquí). ¿Acaso todo es social, histórico, político o existe todavía al menos un dominio (sexual) que sea verdadera y esencialmente natural que escape a la historia y la política? Esto ayuda a comprender lo que quieren decir los teólogos cuando hablan de un principio "trascendente" que ordena la diferencia sexual, en oposición al género, y —de manera más general— por qué sienten la necesidad de dedicar tres artículos enteros a minar esta noción. Este no es un mero asunto de vocabulario: lo que está en juego es el estatus de la trascendencia, de haberla, en la definición de leyes y reglas al interior de las sociedades democráticas como se definen aquí. El estatus político de la religión en las sociedades democráticas está en juego en la definición del orden sexual.

El celibato, la continencia y la castidad

Aunque la preocupación por la política de la homosexualidad se ha desarrollado desde la década de los años setenta, y más recientemente con respecto

³ Véase mi primer intento por definir este concepto en Fassin (2005).

al género, en la estela de la "Carta de los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo" de 2004, la "Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al Seminario y a las órdenes Sagradas" del 2005 confirma un nuevo interés en las consecuencias eclesíásticas (y no sólo pastorales) de la democracia sexual. Hemos visto cómo la autoridad social de la iglesia ha sido cuestionada por la lógica democrática junto con cualquier definición trascendental de las normas sociales. ¿Pero por qué está en juego la definición interna de la propia iglesia como institución?

Para entender este nuevo apremio, vale la pena volver al Catecismo de 1997, mencionado ya en la Instrucción de 2005. El sexto mandamiento se lee a la luz del Evangelio: "Habéis oído que fue dicho: no adulterarás. Pero Yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón" (Mt 5:27-28). Desde esta prescripción se deriva la "vocación a la castidad".

La sexualidad, en la que se expresa la pertenencia del hombre al mundo corporal y biológico, se hace persona personal y verdaderamente humana cuando está integrada en la relación de persona a persona, en el don mutuo total y temporalmente ilimitado del hombre y de la mujer. La virtud de la castidad, por tanto, entraña la integridad de la persona y la totalidad del don (*Catecismo*, s.f.).

La castidad no debe confundirse con la continencia. Aunque "todo bautizado es llamado a la castidad", no se exige la continencia a todos. Hay diferencias en las implicaciones específicas de esta vocación general: "Las personas deben cultivar la castidad según las diferentes etapas de la vida. Algunas profesan la virginidad o el celibato consagrado, lo que facilita su dedicación a Dios con el corazón indiviso" (Congregación para la Doctrina de la Fe 1975). Se hace un llamado para que las personas casadas vivan en castidad conyugal, mientras que otras practican la castidad en la continencia. La sexualidad puede ser casta no sólo cuando está reservada para las parejas casadas (en contraste con la "fornicación" en particular), sino en contraste con la "lujuria": "La *lujuria* es un deseo o un goce desordenados del placer venéreo. El placer sexual es moralmente desordenado cuando es buscado por sí mismo, separado de las finalidades de procreación y de unión" (Congregación para la Doctrina de la Fe 1975).

Sin embargo, el punto no es degradar el placer heterosexual, sino más bien exaltarlo: "Así que no son ya más dos, sino una sola carne" (Mt 19:4-6). De hecho, en la teología vaticana contemporánea, la castidad se enfatiza a

expensas de la continencia, y por tanto el matrimonio en lugar del celibato. Es muy diferente a la renuncia sexual que la primera iglesia defendía (Brown 1988). San Pablo sólo reconocía que "mejor es casarse que estarse quemando" (I Cor 7:9): entonces el sacerdocio era la máxima vocación, no el matrimonio. Sin embargo, esta misma cita tiene una lectura completamente diferente en *Persona Humana*: se evoca la autoridad paulina para defender el matrimonio contra el sexo premarital: "la unión carnal no puede ser legítima sino cuando se ha establecido una definitiva comunidad de vida entre un hombre y una mujer" (Congregación para la Doctrina de la Fe 1975). Por tanto, se promoverá la sexualidad por sí misma, o más bien por el bien del matrimonio, y no como un bien menor: la castidad heterosexual, por tanto, importa más que la continencia consagrada.

Permanece la pregunta: dado que nos concierne a todos, ¿cómo se aplica la castidad a los homosexuales en particular? Por supuesto, hemos visto que "apoyándose en la Sagrada Escritura que los presenta como depravaciones graves, la Tradición ha declarado siempre que 'los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados'" (Congregación para la Doctrina de la Fe 1975: 8). Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. "No pueden recibir aprobación en ningún caso." Sin embargo, la diferencia con respecto a las tendencias no se olvida:

Un número considerable de hombres y mujeres presentan tendencias homosexuales instintivas. No eligen su condición homosexual; esta constituye para la mayoría de ellos una auténtica prueba. Deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta (*Catecismo s.f.*).

¿Cómo deben los homosexuales "cultivar la castidad según las diferentes etapas de la vida"? La pregunta se formuló en 1986 en la "Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales". La respuesta nos es familiar: "Las personas homosexuales, como los demás cristianos, están llamadas a vivir la castidad". Pero no son exactamente como todos nosotros:

Sustancialmente, estas personas están llamadas a realizar la voluntad de Dios en su vida, uniendo al sacrificio de la cruz del Señor todo sufrimiento y dificultad que puedan experimentar a causa de su condición. Para el creyente la cruz es un sacrificio fructuoso, puesto que de esa muerte provienen la vida y la redención (Congregación para la Doctrina de la Fe 1986).

En la práctica, esto significa la continencia.

Lo que destaca es que ni el Catecismo de 1997 ni la Carta de 1986 mencionan el término cuando se refieren a los homosexuales. "La castidad en la continencia" se emplea sólo para hablar de la "virginidad y el celibato

consagrado", no de la homosexualidad. Esto puede estar relacionado con su estatus diferente: las tendencias desordenadas no pueden confundirse con las vocaciones elevadas. Pero esto también revela lo que podría ser el problema básico que subyace a la Instrucción de 2005. "¿Qué debe hacer entonces una persona homosexual que busca seguir al Señor?" La respuesta a esta pregunta de 1986 supondría más que la simple continencia.

Efectivamente, ¿qué deben hacer los hombres homosexuales católicos? Si la continencia es requisito en todo el ministerio ordenado, ¿por qué no pueden volverse sacerdotes? La Conferencia de Obispos Suizos inmediatamente reaccionó a la Instrucción de 2005 el 23 de noviembre en los siguientes términos: "Hemos decidido vivir en la castidad sin importar nuestra orientación sexual".⁴ Las prácticas sexuales no son compatibles con el sacerdocio, ya sean heterosexuales u homosexuales. ¿Entonces para qué excluir a los gays con base en sus tendencias? A pesar de que Timothy Radcliffe, en el texto antes discutido, acepta que "es extremadamente urgente que formemos sacerdotes que sean 'afectivamente maduros' y capaces de relacionarse fácilmente con hombre y mujeres", también menciona el tema: "Estos criterios deben aplicarse por igual a todos los candidatos sin importar su orientación sexual". Si, por un lado, de los homosexuales se espera la continencia y, por el otro, se espera también de los sacerdotes, ¿por qué excluir a los primeros de las filas de los segundos?

La respuesta puede encontrarse precisamente en esta desconcertante proximidad entre desorden homosexual y órdenes sagradas. El Papa mismo habría de explicarlo en *Luz del mundo*, un libro de entrevistas publicado en noviembre de 2010. Al recordar la Instrucción de 2005, publicada sólo cinco meses después de su elección, Benedicto la justifica en los siguientes términos: "La homosexualidad no es compatible con la vocación sacerdotal. Pues entonces el celibato no tiene ningún sentido como renuncia". Ya que de por sí se espera que los gays sean continentes, al contrario de lo que ocurre con los hombres heterosexuales, no están sacrificando nada al entrar al sacerdocio. Pero el problema va más allá de la renuncia individual. "Sería un gran peligro si el celibato se convirtiera, por así decirlo, en ocasión para introducir en el sacerdocio a gente a la que, de todos modos, no le gusta casarse", o que más bien no puede. Este mismo párrafo revela el peligro que

⁴ La Declaración está publicada en *La documentation catholique*, loc. cit., p. 33-34, tras los comentarios del Monseñor Tony Anatrella.

en última instancia amenaza a la iglesia misma: "Aquí tiene que aplicarse la máxima atención para que no irrumpa una confusión semejante y, al final, por así decirlo, se identifique el celibato de los sacerdotes con la tendencia a la homosexualidad" (Benedicto XVI).

La lógica se nos presenta ahora con claridad: los católicos gay que tomarán en serio las prescripciones del Vaticano podrían, en muchos casos, inclinarse hacia el sacerdocio. La distinción entre tendencias y actos llevaría entonces a la posibilidad de sublimar la continencia en el celibato, una vocación sexual en una religiosa. Al mismo tiempo, como insiste el Vaticano, para contrarrestar los reclamos políticos hacia el matrimonio gay, basados en el valor de la heterosexualidad, y con la nueva lectura de la tradición paulina, los hombres católicos heterosexuales podrían sentir que, dado que el hombre está hecho para la mujer, y la mujer para el hombre, su vocación es el matrimonio, más que el sacerdocio. Por tanto, parecería lógico entonces que la iglesia pudiera estar definida al mismo tiempo por su discurso contra los derechos de los homosexuales y por su composición considerablemente homosexual, y, aunque resulte paradójico, lo primero daría cuenta de lo segundo.

Una iglesia antinatural en contra de la desnaturalización del mundo social

La única justificación para centrarse en la homosexualidad en la Instrucción de 2005 es una rápida referencia a la "paternidad espiritual", que si no implica que los hombres gay no pueden ser verdaderos padres, al menos sugiere que "su orientación sexual los distancia de la recta paternidad, de la realidad interior de la condición de sacerdote" (Benedicto XVI). La exclusión espiritual es reveladora: la iglesia no está sólo tratando de protegerse a sí misma contra los homosexuales, y no sólo a la familia, como se ha visto en otros de los documentos discutidos en este ensayo. Lo que está en juego es la preservación de un orden natural que, en reacción a la democracia sexual, se ha vuelto el último recurso de una definición trascendente de normas sociales. Por tanto, las metáforas de parentesco deben tomarse en serio: la familia no se considera sólo como una institución que debe ser protegida de la modernidad democrática. De manera más fundamental, funciona como una sinécdoque de un mundo social natural (o naturalizado), a riesgo de que la familia se refunda como una institución social con un modelo de reproducción biológico.

En vez de reconocer esta dimensión fundacional, la respuesta graciosa de Timothy Radcliffe muestra cuan absurdo es el argumento del Vaticano *en el contexto de la iglesia católica*:

Este no es un concepto que me resulte familiar. ¿Sólo los heterosexuales pueden ofrecer esto? Esta es la opinión del Obispo de las fuerzas armadas norteamericanas, quien recientemente dijo: "No deseamos que nuestra gente piense, como ahora se dice en nuestra cultura, que realmente no hay diferencia si se es gay o *straight*, homosexual o heterosexual. Creemos que para nuestra vocación existe una diferencia, y nuestra gente espera tener un sacerdote hombre que sea un modelo fuerte de masculinidad". No puedo creer que esta sea la intención del documento. Hay poca evidencia de una Cristiandad musculosa en el Vaticano. Si el papel del sacerdote era el de ser un modelo de masculinidad, entonces sería relevante para menos de la mitad de la congregación y uno entonces podría argumentar que las mujeres deben ser ordenadas como modelos de la feminidad (Radcliffe 2005).

Efectivamente, el absurdo es bastante revelador: muestra hasta donde está dispuesto a llegar el Vaticano para conservar dos principios contradictorios de la iglesia Católica tal y como la conocemos hoy en día. Por una parte, se define por la exaltación de un orden natural del mundo basado en la "colaboración de hombre y mujer" en la heterosexualidad. Esto implica el rechazo del movimiento feminista así como del movimiento queer en tanto que su politización del género y la sexualidad desnaturaliza el orden sexual de las cosas. Esto ha conducido a los teólogos del Vaticano a una reescritura naturalizada de la ley natural (*vid.* Fassin 2010). Por la otra, se supone que la propia iglesia es una excepción a esta visión del mundo, ya que el sacerdocio está limitado a los hombres y consagrado al celibato. Parece entonces que la iglesia es la contraparte antinatural de un mundo naturalizado. El destino de los hombres homosexuales al interior de la iglesia, después de la Instrucción de 2005 que los excluye por primera vez en la historia de esta institución, simplemente hace visible lo que hoy en día se ha convertido en una contradicción radical.

Michel Foucault famosamente argumentó, en el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, que la homosexualidad griega fue todo menos sencilla. La considerable literatura de la época sobre el tema no comprueba, según él, que la homosexualidad no fuera entonces un problema sino precisamente lo contrario, que el amor por los jóvenes constituía un problema para los griegos (Foucault 1994: 612).⁵ La proliferación del discurso del Vaticano acerca de la homosexualidad (aunque obviamente menos comprensivo que la literatura antigua) también indica un problema. Sin embargo, también podría argumentarse que el silencio actual del Vaticano

⁵ Véase el artículo de Michel Feher (2004) acerca de la importancia de tales "problemas" eróticos.

con respecto a la continencia, en su incómoda relación con la castidad y el celibato, sólo confirma la naturaleza del problema, que está relacionado con la "antinaturalidad" de la iglesia en el momento de su reacción política contra la desnaturalización del mundo ●

Traducción: Nattie Golubov

Bibliografía

- Anatrella, T., 2006, "Commentaire", en *La Documentation Catholique*, núm. 2349, 1o de enero, pp. 27-33.
- Benedicto XVI, 2010, *Luz del mundo: el Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Sewald*, Herder, Barcelona.
- Brown, P., 1988, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, Nueva York.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, s.f., parte III, sección II, capítulo, artículo 6, en: <http://www.vatican.va/archive/catechism/p3s2c2a6.htm>. (La versión en español en la que se basó la traducción de las citas puede consultarse en: http://www.vatican.va/archive/ESL0022/___P84.HTM.)
- Congregación para la Doctrina de la Fe, 1975, "Persona Humana. Declaration on Certain Questions Concerning Sexual Ethics", 29 de diciembre, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_en.html. (La versión en español en la que se basó la traducción puede encontrarse en: <http://www.vidahumana.org/vidafam/iglesia/etica.html>.)
- Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986, "Letter to the bishops of the Catholic church on the pastoral care of homosexual persons", 1 de octubre, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_en.html. (La versión en español en la que se basó la traducción puede encontrarse en: http://www.corazones.org/doc/homosexualidad_cong_doct86.htm.)
- Congregación para la Doctrina de la Fe, 2003, "Considerations Regarding Proposals to Give Legal Recognition to Unions between Homosexual Persons", 3 de junio, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_en.html. (La versión en español en la que se basó la traducción puede encontrarse en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_sp.html.)

- Congregación por la Educación Católica, 2005, "Instruction Concerning the Criteria for the Discernment of Vocations with Regard to Persons with Homosexual Tendencies in View of Their Admission to the Seminary and to Holy Orders", en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_en.html (consultado el 14 de octubre de 2010). (La versión en español en la que se basó la traducción puede encontrarse en: <http://www.aciprensa.com/Docum/discernimiento.htm>.)
- Congregación por la Educación Católica, 2004, "Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World", mayo 31, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html. (La versión en español en la que se basó la traducción puede encontrarse en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html.)
- DignityUSA, 2005, "DignityUSA Condemns New Vatican Seminary Admissions Instructions", noviembre, en: <http://dignityusa.org/node/773>.
- Donadio, Rachel, 2010, "Comments by Cardinal on Sexuality Create a Stir", *The New Anatrella*, T., 2006, "Commentaire", en *La Documentation Catholique*, núm. 2349, 1o de enero, pp. 27-33.